

## DAL LABIRINTO ALLA “STANZA TUTTA PER SÉ”. PENSATRICI DEL NOVECENTO.

di **Giovanni Invitto**

76

Leggendo il volume che stiamo esaminando<sup>1</sup>, mi tornava alla memoria il brano del *Don Giovanni* di Kierkegaard, in cui il filosofo danese, di norma considerato teoreticamente misogino, afferma: “La mia ammirazione, la mia simpatia, la mia religione, il fanciullo e la donna che vivono in me, esigevano di più di quello che il pensiero poteva dare. Il pensiero era tranquillo, riposava contento nella sua cognizione; eppure io andai di nuovo da lui e lo pregai di mettersi ancora una volta in moto per tentare l'estremo rischio”<sup>2</sup>. È evidente che il bambino, la donna, l'affettività che erano in lui non si accontentavano del pensiero, ma al pensiero ritornavano affinché accettasse un estremo rischio.

È il rischio che, consapevolmente, corre il pensiero femminile e della differenza: quello di essere tagliato, ignorato, omologato. Quello della differenza, invece, non è un pensiero della cesura, della separazione. La stessa Irigaray parla di un pensiero non oppositivo, perché i bordi si possono confondere: “Il mio progetto è regolato sulla mia identità naturale; la mia intenzione è di assicurare la cultura per divenire quello (quella) che sono, oltre che rendere spirituale la mia natura per creare insieme all'altro”<sup>3</sup>. Il guadagno che il pensiero femminile del Novecento propone è un guadagno per l'intera filosofia.

Nella Prefazione di quest'opera collettanea, è posta quella che potrebbe chiamarsi scoperta epocale: “il genere come fattore imprescindibile di interpretazione” ovvero “la differenza di genere determina una specificità femminile del pensiero”. Pensiamo che nel 1929, a Sofia Vanni Rovighi, padre Gemelli suggerì di non riportare il nome per intero nel suo primo scritto di filosofia, perché era donna, e ciò avrebbe potuto pregiudicarne l'accoglimento. Lei appuntò la S per Sofia<sup>4</sup>.

Ma quello di cui stiamo trattando è un *philosopher de femmes* o un *philosopher en femme*, come recitava un mio saggio del 1990 su Simone Weil<sup>5</sup>? Qui le autrici sono tutte donne, ma il fatto è definito contingente. Il problema nasce se e quando anche la scrittura femminile si leggesse solo tra donne. Per molte, si è conquistata la lettura maschile solo quando si è raggiunta una certa soglia di legittimazione teoretica (è il caso di Arendt, Weil, Heller, Zambrano...).

Eppure tutte queste filosofe, normalmente, si confrontano con il pensiero forte occidentale, quello che loro stesse criticano alle radici (Platone, Hegel, Marx, Husserl), e non si relazionano con quello nel quale si potrebbe trovare una via alternativa, cioè la critica radicale interna alla filosofia occidentale-maschile: Pascal, Kierkegaard, Nietzsche. Diverso è il discorso per Agostino che trova, per la sua narrazione, uno sguardo attento e complice.

La fenomenologia, tra gli orientamenti contemporanei, è quella che potrebbe essere maggiormente fruibile, quando non viene letta come idealismo e scolastica. Ciò permette la fondazione, in queste pensatrici, di una vera e propria ontologia, secondo la distinzione sartriana: l'ontologia parla del "come" dell'essere, la metafisica, rifiutata in quanto in-concludente, del "perché" dell'essere. Hannah Arendt, tra le altre<sup>6</sup>, sviluppando implicitamente tale impostazione, ha affermato che la ricerca di senso riguarda sì l'uomo, però non la natura umana ma la condizione degli uomini. Ontologia fenomenologica, quindi. Quando, circa dieci anni fa, ho conosciuto di persona Luce Irigaray, il giorno prima che presentassi con Adriana Cavarero un suo volume, ella mi disse, quasi come fosse il suo biglietto da visita: il mio discorso è ontologico.

Le sollecitazioni avvertite da me durante la lettura di quei medaglioni di filosofe, tento di riordinarle, come fossero tasselli di mosaico, in base a tematiche che mi sono teoreticamente consuete.

### *Ontologia, realismo, esistenza*

L'ontologia che emerge da queste pensatrici è nettamente di tipo realistico. Pensiamo a Hedvig Conrad-Martius che parla di una datità "in carne ed ossa"<sup>7</sup>, in parte riprendendo Husserl di *Idee*: "Ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne ed ossa), è da assumersi come si dà, nei limiti in cui si dà"<sup>8</sup>.

Ed Edith Stein<sup>9</sup>: "Considero il mondo e la mia persona come fenomeno, per cui non è possibile che siano cancellati o messi in dubbio né l'io né la stessa esperienza"<sup>10</sup>. Da ciò derivano quelle che Ales Bello riporta come eresie rispetto a Husserl: la Stein ritiene la *natura prima* assolutamente esistente ed è una soggettività con determinate strutture. Ciò fu causa ed effetto dell'incontro con Tommaso d'Aquino, mentre la forte dimensione attribuita alla temporalità e alla finitezza dell'io aveva sicuramente referenza agostiniana.

Nel nostro contesto, Sofia Vanni Rovighi scrive la prima monografia italiana su Husserl nel 1938. È l'unica pensatrice/pensatore cattolico che non lanci anatemi contro *L'Etre et le Néant*, anzi afferma, alla fine degli anni Quaranta, che da quella ontologia non si potrà troppo facilmente prescindere. Di quell'opera farà proprio, come è ricordato nel volume, un concetto cardine da lei ripreso testualmente: "la coscienza del corpo si identifica con l'affettività originaria"<sup>11</sup>. La filosofia è, per Vanni Rovighi, una specie di vena profonda che alimenta le filosofie, fino a costituire la "perenne filosofia dell'umanità"<sup>12</sup>. Sembra, però, che si possa dire che per lei non esiste una *philosophia perennis*, costituita dalle risposte, ma un *perenniter philosophare* intessuto di domande che gemmano le une dalle altre.

In questo senso leggiamo anche quello che ha detto Anna Teresa Tymieniecka, quando ha affermato che occorre tornare al "campo di battaglia" di Husserl, non come al filosofo che ha proposto un nuovo, definitivo approccio, ma come ad un pensatore che combatte contro i perenni enigmi, cioè le domande che l'universo e l'uomo presentano continuamente<sup>13</sup>. In questo

senso, non l'intenzionalità, "ma la marcia costruttiva della vita", tanto richiamata dall'ultimo Husserl, può spiegarci il principio di tutte le cose. Parlare della vita, vuol dire entrare a pieno titolo nella cifra che marca il pensiero femminile.

### *Affettività e poetica*

María Zambrano<sup>14</sup> ha scritto: "L'attitudine filosofica è quanto c'è di più simile a un abbandono, alla partenza del figliol prodigo dalla casa del Padre; dalla tradizione ricevuta, gli dei incontrati, la familiarità e persino il commercio con le cose [...]. È quanto c'è di più simile a quello strapparsi da tutto quello che si è ricevuto"<sup>15</sup>. È l'abbandono della vita nella sua evidente concretezza, perpetrato dai filosofi. Il cammino inverso compie la poesia, che "è vivere nella carne, addentrarsi in essa, conoscendone l'angoscia e la morte"<sup>16</sup>. È la poesia che dà voce al labirinto infernale delle viscere; al logos che scorre nelle viscere. Non è l'heideggeriana filosofia che evoca un essere categoriale disincarnato. La filosofia rimane come "amore ostinato", lungi dall'essere scienza rigorosa.

E come potrebbe esserlo se, per Hannah Arendt, l'uomo può esperire l'impensabile, l'olocausto? Sulla stessa onda, per Conrad-Martius la fonte dell'essere non può essere anche la fonte del senso di cui è pieno l'essere. Occorre, allora, distinguere la sfera della coscienza, realtà "senza colorazioni", dalla sfera vitale e dei vissuti che è, invece, il centro propulsivo dell'essere umano. Anche per Hannah Arendt l'intervento della immaginazione ideativa trae linfa dal mondo intimo degli affetti e permette la ricerca di senso. È un mondo intimo che si apre a quello pubblico, senza confondersi con esso.

La Tymiemiecka, segnalando la necessità di poter sapere e decidere di sé, indica l'attività immaginativa e simbolica. L'autoindividualizzazione della vita è un processo auto-poietico attraverso l'autointerpretazione inventiva (da: *invenire*). Perciò può parlare di "gioco di vita"<sup>17</sup>, tanto eterogeneo dal sartriano "gioco dell'essere" che ci portava a considerarsi cose, attraverso l'ineliminabile atteggiamento di malafede.

Se, come dice ancora Arendt, "ciò che accade", l'evento storico e quotidiano, è la vera "filosofia prima", questa è stata sempre ai margini del pensiero occidentale. Perciò l'innesto produttivo può essere dato dalla poesia, dal racconto, dalla narrazione.

### *La nuova etica*

È, in tutto il pensiero femminile, l'istanza di una nuova etica che incida sui comportamenti e sulle strutture sociali. Simone de Beauvoir<sup>18</sup> aveva scritto che "un Dio può perdonare, cancellare, ricompensare, ma se Dio non esiste, gli errori degli uomini sono inespugnabili"<sup>19</sup>. Da ciò l'urgenza di un'etica basata sulla responsabilità.

Per Agnes Heller, fortemente attenta al marxismo<sup>20</sup>, non esistono concetti astratti, ma individui concreti e situazioni concrete. Il primo riferimento non è il

gruppo sociale, ma l'io e la dimensione affettiva poiché in essa troviamo il gruppo, e non viceversa. La società, peraltro, è diversa dalla comunità e la religione è la vera comunità ideale.

Detto questo, per Heller la persona è il valore ed è universale quando si riferisce ai sentimenti. Se fosse una sua fonte, ma non lo è, diremmo che già Kierkegaard, in una nota di *Timore e tremore*, riprendendo Lessing, aveva ribadito che ciò che è universale nell'uomo è la passione, non la ragione. Per l'originale personalismo della Heller, la capacità di riprodurre la propria contingenza individuale può modificare la struttura sociale.

Per Carol Gilligan<sup>21</sup>, il problema morale pone modalità comprensive e di narrabilità diverse. Esso sorge quando i soggetti, nei confronti dei quali ci si sente responsabili, sono in conflitto e non quando vi è conflitto tra i diritti di due soggetti. "La sua risoluzione richiede una modalità di pensiero contestuale e narrativa piuttosto che formale e astratta. Una moralità intesa come cura degli altri –conclude la psicologa americana– pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti, laddove una moralità intesa come equità lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme"<sup>22</sup>.

Luce Irigaray, da parte sua, non solo ha scritto *Etica della differenza sessuale*, ma ha colorato l'intero suo pensiero di una sostanziale rivendicazione etica: "Io non ho ancora trovato il luogo da cui iniziare a riconoscersi e quindi a dire una qualsiasi cosa. Qui e ora. Cerco piuttosto di riattraversare tutti i luoghi, in cui sono stata esiliata rinchiusa perché lui potesse costituire il suo qui. Di leggere il suo testo, di tentare di riprendere quel che mi ha preso senza nulla in cambio. Di riaprire tutto quanto ha costruito prendendomi dentro, mettendomi fuori dicendo 'sì' e 'no', lasciandomi in una sospensione di attesa e di oblio in cui non posso vivere, muovermi, respirare. Cerco di trovare la possibilità di un rapporto con l'aria. Ne ho bisogno prima di cominciare a parlare"<sup>23</sup>. Si tratta di reclamare dignità e restituzione di proprietà morali (se *persona est proprietas*). E si inizia dall'aria, il soffio: cioè dall'anima.

### *Fede e fame d'assoluto.*

Una mappa del pensiero femminile non può prescindere dalle scritture sull'esperienza mistica. Come è chiarito nel volume, più che di mistica femminile dobbiamo parlare di mistica al femminile. Qui può nascere la divaricazione più radicale rispetto alle filosofie egemoni dell'Occidente. Edith Stein, ad esempio, rispetto ad Heidegger e alla sua nozione di gettatezza, sottolineava la specificità dell'essere dell'uomo, perché "esige un Essere che getti il gettato".

La tematizzazione della condizione mistica è ricorrente anche nelle filosofie presentate nel volume: Simone Weil, María Zambrano, Adrienne von Speyr. Per questa pensatrice, l'"esperienza" mistica viene decostruita in *ex-per-ire*, cioè andare verso qualcuno<sup>24</sup>. Diversamente dalle convizioni di Simone Weil, per la quale i mistici di tutte le fedi si somigliano, in Adrienne von Speyr la visione è cristologica ed ecclesiale. La luce è la rivelazione di Dio e le imma-

gini sono le figure del mondo che debbono essere capite secondo le intenzioni di Dio. Il mondo non è, però, mai negato. “Così la grande Teresa può anche, durante la preghiera estatica, non dimenticare i pesci che deve arrostiti. Ella non contempla né il proprio lavoro, né la propria vita e i suoi compiti. Ella nell'estasi contempla le cose di Dio e tuttavia viene al tempo stesso trattenuta dalle cose quotidiane in una realtà che non è il mondo dell'estasi”<sup>25</sup>.

Per Simone Weil<sup>26</sup>, la creazione di Dio è uno specchio. La materia è “uno specchio offuscato dal nostro respiro. Bisogna solo pulire lo specchio e leggere i simboli che fin dall'eternità sono iscritti nella materia”<sup>27</sup>. Ma, contemporaneamente, dobbiamo porre mano ad un processo di de-creazione, cioè di annientamento dell'anima vegetale che lasci spazio all'anima soprannaturale: “Il consenso all'assenza totale e perpetua di ogni bene è l'unico moto dell'anima che sia incondizionato. È l'unico bene [...]. Un simile consenso è per la volontà ciò che per l'intelligenza è la contraddizione in un mistero. È assurdo. È il consenso a non essere. Acconsentire a non essere significa acconsentire alla privazione di ogni bene, e questo costituisce il possesso del bene totale. Solo che non lo si sa. Se lo si sa, il bene sparisce. Orfeo perde Euridice quando la guarda. Niobe assiste alla morte dei figli quando ne vanta il numero”<sup>28</sup>. Il nichilismo weiliano è un nichilismo accostabile al *nirvana* richiamato da Schopenhauer. La condizione soggettiva rimane quella di indigenza e di *malheur*.

L'impadronirsi del bene è perdita di salvezza. Lo fu per Adamo ed Eva. Lo fu anche per le figure mitologiche delle quali, nel pensiero femminile, sono una ricorrente riproposizione e un arricchimento. Perciò, possiamo aggiungere quel Narciso che muore nel momento in cui si conosce e si possiede. In Ovidio leggiamo: “La cerulea Liriope [...] un giorno con avvolgente gorgo fu abbracciata da Cefico e ne subì, così costretta, violenza nelle di lui onde. Fecondata, la ninfa bellissima partorì un piccolo, tale che già allora ispirava amore. E lo chiamò Narciso. Consultato [Tiresia] se il piccolo avrebbe visto tempi remoti di una tarda vecchiaia, il fatidico vate rispose: ‘Purché non si miri’”. Così nella traduzione italiana. Nel testo latino leggiamo: “Si se non noverit”<sup>29</sup>: se non si conoscerà. L'opposto dell'invito delfico e socratico.

Tornando al misticismo, esso è strettamente connesso alla perdita della dualità. È anche connesso alla metafora del mangiare, della fame di assoluto<sup>30</sup>. Se per la Irigaray il rapporto di amore comporta la trascendenza dei due soggetti, cioè la non di-gestione di uno da parte dell'altro, per Simone Weil solo la bellezza suscita un desiderio senza deglutizione: “Vogliamo mangiare tutti gli oggetti di desiderio. Il bello è ciò che si desidera senza volerlo mangiare. Noi desideriamo che quello sia”<sup>31</sup>. María Zambrano fa il controcanto. Il filosofo non ha amato l'oggetto, ma lo ha desiderato, perché lo consuma<sup>32</sup>. Ha consumato le cose, gli eventi, il quotidiano, il vissuto, anche a vantaggio dell'astrazione. È la *concupiscentia irresistibilis sciendi* di cui aveva parlato Šestov.

Il misticismo “al femminile”, se è fame che produce anoressie terrene, invita anche all'astinenza una Ragione occidentale da secoli al banchetto di una verità dimidiata.

## La tessitura

In libri di filosofe o in scritti ad esse dedicati, è frequente l'immagine della tessitura. Vari motivi sono i motivi di quest'uso. Il principale è che la metafora della tessitura accompagna il pensiero mitologico e la filosofia sin dal loro nascere. Atena, la Ragione, nata dalla testa di Zeus, è anche la dea del filare e del tessere. E quale attività più della paziente elaborazione razionale richiama il tessere la trama e l'ordito? Che nella cultura classica Atena, cioè la dea-ragione, venisse ritenuta molto legata non solo al suo compito di protettrice del tessere, ma anche al primato, per bravura, tra tutte le tessitrici, è testimoniato dal mito di Aracne.

Solo una volta, infatti, narra il mito, Atena, cioè la ragione, diede prova di una incontrollata invidia. Aracne era così esperta nell'arte della tessitura che nemmeno Atena poteva competere con lei. Ovidio, nelle *Metamorfosi*, racconta la gara tra le due. Atena ricamò la maestà e il trionfo degli dei dell'Olimpo, Aracne gli intrighi e le trasformazioni adottate dagli stessi dei per soddisfare le proprie passioni e basse voglie. La dea scrutò attentamente l'opera della nemica e non vi trovò alcun difetto<sup>33</sup>. Aracne, duramente e ripetutamente colpita dalla spola della dea, oramai non più padrona di stessa, si impiccò per la costernazione provocata dall'accaduto. Atena, impietosita, secondo la "partigiana" versione di Ovidio, le lasciò la vita ma la trasformò in ragno, l'animale che detestava di più. Secondo altre versioni del mito, la corda con cui Aracne si era impiccata fu tramutata in una ragnatela e Aracne vi si arrampicò salvandosi da sola la vita. Ma rimase sempre, come scrisse Virgilio, "invisa Minervae", e continuò a sospendere alle porte ampie reti<sup>34</sup>. La più brava tessitrice è invisibile alla Ragione-tessitrice e sceglie di morire.

Ma cosa deve tessere la filosofia e la filosofia di donna? In una sapida ricostruzione etimologica, Francesca Brezzi dice zitella è colei che fila. Occorre filare e tessere il pensabile e l'impensabile, il razionale e il non razionale, la contingenza e la necessità. Hannah Arendt chiede il confronto con la frammentarietà, perché la catastrofe o il movimento tellurico, che pure non distruggono la storia, danno una nuova disposizione di frammenti. Zambrano: "Sapere che in ogni istante della vita, per ogni evento e circostanza, esiste una certa mescolanza di ragione e di irragionevolezza, di legge e disordine"<sup>35</sup>. Merleau-Ponty aveva scritto che la più alta ragione confina con la *déraison*.

Pertanto, la filosofia, quella femminile deve intervenire per ricucire i frammenti, con la consapevolezza che la cucitura è sempre provvisoria e fragile. È il "pensare senza ringhiera" della Arendt, cioè il pensiero che abbandona il ragionamento consequenziale<sup>36</sup>. Occorre accettare la contraddittorietà e, come Penelope, costruire e decostruire. Sempre per l'autrice di *Vita activa*, bisogna trasformare quei fili in storia, senza che si annullino nella storia.

Anche per questo il pensiero femminile dà il primato alla narrazione, tessitura continua, purché non sia favola né leggenda né eros autistico.

## *Nascita e seconda nascita*

Uno dei motivi per i quali Arendt privilegia Agostino contro Heidegger, è perché il primo collega amore e azione, in una visione in cui l'“essere per la morte” è soppiantato dal “essere per la nascita”: la nascita del chi, del soggetto consapevole. Perciò la filosofa parla di prima nascita e seconda nascita. Questa è la “riappropriazione innovativa di quanto ci è stato dato prima di ogni nostra scelta”<sup>37</sup>. Potremmo leggere ciò come rilettura di altri pensieri maschili: il “divieni ciò che sei” di Nietzsche; il “progetto” anche del proprio passato di cui parlava Sartre.

Ma la nascita, nel pensiero femminile, assume un ruolo nodale. Ed è comprensibile. Non si vuole, qui, parlare della “nascita in sé”, la cui centralità è palese, ma della “nascita della donna”. Se Simone de Beauvoir ha affermato: “Donne non si nasce ma si diventa”, Luce Irigaray ha ribattuto: “Sono nata donna, ma devo ancora diventare quella donna che sono per natura”<sup>38</sup>, quasi ad indicare, come è per Arendt, la necessità di una seconda nascita.

Ma, in fin dei conti, anche l'autrice di *// secondo sesso* pare segnalare una nuova vita con la fine della giovinezza. Una fine che, se richiede un narrarsi a se stesse, per non disperdere la ricchezza e i tumulti di quella stagione esistenziale, pare arrecare una vera e propria perdita nell'età adulta: “Da molto tempo desideravo raccontarmi i mie primi vent'anni; non ho mai dimenticato gli appelli che rivolgevo, da adolescente, alla donna che mi avrebbe assorbita in sé, corpo e anima: di me non sarebbe rimasto nulla, nemmeno un pugno di cenere; la sconsigliavo di strapparmi, un giorno, a quel nulla in cui essa mi avrebbe precipitata”<sup>39</sup>.

La seconda nascita, così, peserebbe e sterilirebbe. Paradossalmente, più di un secolo prima, proprio Kierkegaard aveva tematizzato, e solo per la donna, la seconda nascita. Nel *Diario del seduttore* leggiamo: “Una fanciulla non si sviluppa per certi riguardi come un fanciullo: non cresce, ma nasce già fatta. Il fanciullo inizia subito lo sviluppo e ha bisogno, per compierlo, di lungo tempo: la fanciulla ha una lunga nascita, ma nasce già fatta. In questo consiste la sua ricchezza infinita; nel momento in cui ella nasce è già cresciuta, ma questo momento di nascita viene solo tardi. Quindi nasce due volte: la seconda volta quando va a marito o per meglio dire in questo momento finisce di nascere e solo in questo momento è nata interamente. Per tal modo non a Minerva soltanto fu dato in sorte di uscire già perfetta dalla fronte di Giove, non solo a Venere di levarsi nella pienezza delle sue grazie dal mare; ma similmente accade a ogni ragazza la cui femminilità non sia stata guastata da ciò che si vuole chiamare educazione. Ella si desta non gradualmente, ma in una volta; e in compenso sogna tanto più a lungo, se gli uomini non sono tanto irragionevoli da destarla troppo presto. Questo stato di sogno è per una ragazza una ricchezza infinita. Ell'era tutta occupata non con se stessa, ma in se stessa e doveva risultare da questo interno lavoro della sua anima una pace infinita, una quiete profonda in se stessa. Questa è la ricchezza immensa di una fanciulla e chi sa impadronirsene diviene ricco a sua volta. Ell'è ricca per quanto non sappia di possedere, è ricca ed è pur ella stessa un tesoro”<sup>40</sup>.

Il porre al momento del matrimonio l'evento della seconda nascita, se può far pensare allo stereotipo del trionfo donna-moglie-madre, può, al contrario far vedere come sia il possesso e l'esercizio pieno dell'affettività a determinare la nascita seconda della donna. Anche il danese, come Simone de Beauvoir, esalta la ricchezza della giovinezza femminile, anche se è ricchezza "di sogno", che si manifesta improvvisamente come Minerva e Venere, senza mediazioni e senza fasi cadenzate.

Il pensiero femminile e il pensiero della differenza oggi pongono, sì, una seconda nascita, ma come frutto di pratiche, di consapevolezza, di pazienti tessiture, senza l'illusione malefica che le onde del mare o la fronte di Giove possano miracolisticamente restituire alla donna, ed alla filosofia in genere, ciò che all'una e all'altra è stato negato da secoli di nebbie occultanti.

### *Nonostante Arianna*

Perché il filo(sofare) di Arianna? Me lo sono chiesto. Arianna, nella mitologia e nel lessico greci, è la "purissima", "santissima", è la Dea-Luna a cui si dedicano bambole-Arianna appese agli alberi. Il filo di Arianna salva Teseo nel Labirinto. Eppure Arianna, secondo il mito prevalente, si impicca perché è abbandonata dallo stesso Teseo, non si sa se per la nuova amante o a causa dei venti. Brutta metafora per la filosofia femminile.

Altra versione del mito: i venti portano via Teseo. Le donne di Amatore, luogo in cui Arianna aveva voluto sostare, la consolano leggendo lettere che fingevano essere state scritte da Teseo. Ma Arianna morì di parto. Metafora più accettabile, non per l'*exitus* finale, ma per la solidarietà che si tesse attraverso scritte e letture femminili. È la lettura di donne a una donna a proteggere la vita.

Terza e ultima versione del mito. Arianna, durante il parto, fu uccisa con i dardi da Artemide (la romana Diana), dopo essere stata accusata da Dioniso di aver profanato la grotta, insieme a Teseo. Una variante: Arianna si impiccò per paura di Artemide<sup>41</sup>. Lotta tra divinità femminili.

Non ho voluto ricordare il triste mito, con la ricorrente impiccagione (come per Aracne a causa di Atena-Ragione), per chiudere la mia riflessione con il timore di esiti esiziali per il pensiero delle donne e la loro tessitura teoretica. Al contrario, ho voluto contrapporre ad antichi scenari di morte la cultura della vita e della nascita che zampilla dal pensiero femminile e della differenza sessuale, a millennio iniziato.

Se Virginia Woolf, come ricorda Francesca Brezzi, notava che tra Ottocento e Novecento molte donne in Inghilterra si erano dedicate alla scrittura di romanzi, perché il romanzo con maggiore facilità si concilia con gli impegni familiari, può essere scritto in salotto, cioè in un luogo comune a molte persone, e non richiede la concentrazione necessaria per una ricerca filosofica, che ha bisogno di "una stanza tutta per sé", un luogo dove potersi esprimere a livello intellettuale<sup>42</sup>. Ora la stanza tutta per sé, per scrivere una filosofia di vita e non di morte, la donna se l'è conquistata.



Per questo, vorrei chiudere con Irigaray, che propone il pensiero della differenza sessuale, come "l'orizzonte di mondi di una fecondità ancora non avvenuta. Almeno in occidente e senza ridurre la fecondità alla riproduzione dei corpi e della carne. Fecondità di nascita e di rigenerazione per partners amorosi, ma anche produzione di un'epoca nuova di pensiero, arte, poesia e linguaggio [...]. Creazione di una nuova *poetica*"<sup>43</sup>. Non a caso ella, non cristiana, chiudeva il suo *Amo a te* richiamando il *Magnificat* che è esultanza per una vita donata da un soffio, per una fecondità che non è solo quella biologica, in una ri-nascita che è estetica, teoretica e profondamente etica.

<sup>1</sup> Nota sul volume: *Il filo(sofare) di Arianna*, a c. di A. Ales Bello e F. Brezzi, Mimesis, Milano 2001 (da ora questo volume sarà citato con la sigla: FA).

<sup>2</sup> S. KIERKEGAARD, *Don Giovanni. L'eros e la musica di Mozart*, trad. it., a c. di R. Cantoni e M. Guldbrandsen, Mondadori, Milano 1991, p. 59.

<sup>3</sup> *Amo a te. Verso una felicità nella storia*, trad. it., a c. di P. Calizzano, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 54. Cfr. il saggio di M. FORCINA, *Luce Irigaray militante politica di ciò che ancora non è*, FA, p.239.

<sup>4</sup> Cfr. C. BETTINELLI, *Sofia Vanni Rovighi. Il sapere filosofico*, FA, pp. 45-62.

<sup>5</sup> Cfr. *Philosopher "en femme". Raccontare Simone Weil*, in *Donne in filosofia*, a c. di G.A. Roggerone, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1990, pp.113-125.

<sup>6</sup> Cfr. M. DURST, *Hannah Arendt: impegno nella storia come pratica della filosofia*, FA, pp.93-114.

<sup>7</sup> Cfr. A. ALES BELLO, *Hedwig Conrad-Martius – Ontologia e vita*, FA, pp. 19-29.

<sup>8</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, trad. it., a c. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, p. 50.

<sup>9</sup> Cfr. A. ALES BELLO, *Edith Stein. Ontologia metafisica vita*, FA, pp. 31-43.

<sup>10</sup> *Il problema dell'empatia*, trad. it., a c. di E. Costantini, Studium, Roma 1998, p. 49.

<sup>11</sup> *Uomo e natura. Appunti per un'antropologia filosofica*, Vita e pensiero, Milano 1980, p. 174.

<sup>12</sup> *Esiste la filosofia?*, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano 1979, p. 18.

<sup>13</sup> Cfr. D. VERDUCCI, *Anna-Teresa Tymieniecka*, FA, pp. 63-89.

<sup>14</sup> Cfr. A. M. PEZZELLA, *Maria Zambrano. Filosofia poesia mistica*, FA, pp. 165-173.

<sup>15</sup> *I beati*, trad. it., a c. di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1992, p. 88.

<sup>16</sup> *Filosofia e poesia*, trad. it., a c. di F. Sessa, intr. di P. De Luca, Pendragon, Bologna 1998, p. 67.

<sup>17</sup> *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason*, Book 1, "Analecta Husserliana", XXIV (1988), pp. 13-14.

<sup>18</sup> Cfr. M. FORCINA, *Simone de Beauvoir. Raccontare-raccontarsi per ritrovare il senso della vita*, FA, pp. 211-229.

<sup>19</sup> *Per una morale dell'ambiguità*, trad. t., a c. di A. Bonomi, Sugar, Milano 1975, p. 21.

<sup>20</sup> Cfr. B. TORTOLICI, *Agnes Heller. Pensiero, sentimento, azione*, FA, pp. 115-129.

<sup>21</sup> Cfr. M. GENSABELLA FURNARI, *Carol Gilligan. Una voce differente*, FA, pp. 253-270.

<sup>22</sup> *Con voce di donna*, trad. it., a c. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1991, p. 26.

<sup>23</sup> *L'oblio dell'aria*, trad. it., a c. di C. Resta e L. Irigaray, Boringhieri, Torino 1996, p. 40.

<sup>24</sup> Cfr. P. RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr. La luce e le immagini, per una fenomenologia della visione*, FA, pp. 133-145.

<sup>25</sup> *La luce e le immagini. Elementi della contemplazione*, Jaca Book, Milano 1999, p. 74.

<sup>26</sup> Cfr. R. FULCO, *Simone Weil. L'infinito invocare bellezza e soprannaturale*, FA, pp. 147-164.

<sup>27</sup> *La condizione operaia*, trad. it., a c. di F. Fortini, SE, Milano 1994, pp. 286-287.

<sup>28</sup> *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, pp. 194; tr. it. in *Quaderni IV*, a c. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 268.

<sup>29</sup> *Metamorfosi*, I. III, vv. 348-348. La traduzione italiana è quella di E. Oddone (v. I, Bompiani, Milano 1988, pp. 166-167).

<sup>30</sup> Cfr. *Il corpo delle mistiche e la fame di assoluto*, in M. FORCINA, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, Angeli, Milano 2000, pp. 18-29.

<sup>31</sup> *Oeuvres complètes*, t. IV, v. I, Gallimard, Paris 1994, p. 459; *Quaderni II*, a c. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 294.

<sup>32</sup> Cfr. M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, introd. di C. Ferrucci, trad. it., a c. di E. Nobili, B. Mondadori, Milano 1997, p. 118.

<sup>33</sup> *Metamorfosi*, l. VI, vv. 129-131.

<sup>34</sup> *Georgiche*, l. IV, vv. 246-247. Sul Mito di Aracne, cfr. R. GRAVES, *I miti greci*, trad. it., a c. di E. Morpurgo, Longanesi, Milano 1989, pp. 86-88.

<sup>35</sup> *Seneca*, trad. it., a c. di C. Marseguerra, B. Mondadori, Milano 1998, p. 27.

<sup>36</sup> Cfr. F. BREZZI, *Esplorazione di nuovi territori*, FA, pp. 179-208.

<sup>37</sup> Cfr. M. DURST, op. cit., p. 109. Durst si riferisce, in nota, soprattutto all'appartenenza ebraica di Hannah Arendt.

<sup>38</sup> *Amo a te*, cit., p. 112.

<sup>39</sup> *L'età forte*, trad. it., a c. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1961, p. 7.

<sup>40</sup> S. KIERKEGAARD, *Diario del seduttore*, trad. it., a c. di L. Redaelli, Newton Compton, Roma 1993, p. 34.

<sup>41</sup> Per la mitologia relativa ad Arianna, cfr. E. GRAVES, *ad nomen*.

<sup>42</sup> Cfr. F. BREZZI, op. cit., p. 203.

<sup>43</sup> *Etica della differenza sessuale*, trad. it., a c. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985, p.11.